

الفصل الخامس

المسلمون والديمقراطية

المسلمون والديمقراطية

المسلمون وتبنّي الديمقراطية:

أدىٰ انتشار الفكرة الديمقراطية وتغلغلها في بلاد المسلمين إلىٰ مناداة عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين بتبني الديمقراطية، وقد قدم هؤلاء حججاً لتأييد هذا التبنِّي؛ منها القول إن الديمقراطية لا تعارض الشريعة الإسلامية، أو إنها لا تعدو كونها ترتيباً إجرائياً لحل مشكلة الاستبداد السياسي، وتعميق مفهومات الحرية والمشاركة السياسية، أو بربطها مباشرة بالإسلام وذلك بالقول بديمقراطية الإسلام، أو بربط بعض مظاهر الديمقراطية بالإسلام.

ربط القرضاوي بين تبنِّي الديمقراطية وتبنِّي الوسائل والأساليب، وقارن بين أخذ الديمقراطية كنظام وبين أخذه ﷺ لفكرة «حفر الخندق»، أو الاستفادة من متعلمي المشركين في تعليمهم أبناء المسلمين. وأكد أن اقتباس الأساليب الديمقراطية «لا بد منه لتحقيق العدل والشورىٰ، واحترام حقوق الإنسان، والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض»(١)، وأشار إلىٰ أن جوهر الديمقراطية من صميم الإسلام، وهو المتمثل في حق اختيار الحكام والنظام الذي يطبق عليهم، وحق الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء(٢).

---

(١) د. يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام فتاوىٰ معاصرة، الجزء الثاني، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، ص ٦٤٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٦٣٨.

وبيَّن القرضاوي أن الدعوة إلىٰ تحريم الديمقراطية تنبع من الجهل بجوهرها، وتساءل مستنكراً: هل الديمقراطية في جوهرها تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل علىٰ هذه الدعوة؟ ثم أفتىٰ بجواز تبنِّي الديمقراطية بقوله: «وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة، والمنضبطة؛ لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي تستطيع فيها أن تدعو إلىٰ الله وإلىٰ الإسلام كما نؤمن به، دون أن يزج بنا في ظلمات المعتقلات، أو تنصب لنا أعواد المشانق»(١).

ثم دعا الحركة الإسلامية إلىٰ: «أن تقف أبداً في وجه الحكم الفردي الديكتاتوري، والاستبداد السياسي، والطغيان علىٰ حقوق الشعوب، وأن تكون دائماً في صف الحرية السياسية المتمثلة في الديمقراطية»(٢).

وأشار إلىٰ «أن الفكرة الإسلامية، والصحوة الإسلامية، لا تتفتح أزهارها، ولا تنبت بذورها، ولا تتعمق جذورها، أو تمتد فروعها إلا في جو الحرية، ومناخ الديمقراطية»(٣).

وقد علَّل محمد حسن الأمين تبنِّيه للديمقراطية بالقول إنها نظام حيادي قابل للتبنِّي دون خطر التأثير علىٰ حضارة الأمة وهويتها الفكرية والاجتماعية؛ وذلك لأن: «الديمقراطية ليست عقيدة ولا تتضمن موقفاً عقائدياً أو فكرياً محدداً بذاتها كالماركسية مثلاً، ولا تتضمن موقفاً رافضاً للعقيدة كالليبرالية مثلاً؛ إنها صيغة لتحويل الحرية إلىٰ نظام حياة»(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٦٥٠.
(٢) د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، ص ١٥٦.
(٣) المرجع السابق، ص ١٥٧.
(٤) العالم (لندن)، السنة ٩، العدد ٤١٧، فبراير ١٩٩٢م، وراجع كذلك، «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر»، كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية، تأليف مجموعة من الباحثين، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م)، ص ٧٢.

وقد أشار أبو العلا ماضي - وهو وكيل مؤسسي حزب الوسط المصري - إلىٰ أن الديمقراطية نتاج تجربة إنسانية عامة؛ مما يجعلها ملكاً للجميع وليست حكراً علىٰ أمة بعينها، وهي آلية حضارية إنسانية مشتركة؛ ومن ثم فالديمقراطية آلية للعمل السياسي فقط ولا تمثل مشروعاً أيديولوجياً مناهضاً للإسلام، هذا فضلاً عن أن الديمقراطية بتأكيدها علىٰ المواطنة تسعىٰ لاستيعاب الديانات الأخرىٰ وخاصة الديانة المسيحية؛ حيث إن النصارىٰ المقيمين في بلاد المسلمين ليسوا أهل ذمة «كما يحاول البعض أن يروج لهذا، ولكنهم مواطنون لهم كافة حقوق المواطنة». وهذا بدوره يؤكد أهمية تبني الديمقراطية ليتحقق من خلالها طمأنة النصارىٰ إلىٰ عدالة المشروع الإسلامي، وإلىٰ إتاحة الفرصة لهم للمشاركة الفاعلة من منطلق كونهم مواطنين في الدولة[1].

أما أحمد الفنجري فقد جعل الحرية والديمقراطية مظهراً من مظاهر الرحمة «فالرحمة تشمل كل أنواع الحريات التي تطالب بها الإنسانية؛ ابتداءً من حرية العبيد وحرية لقمة العيش إلىٰ حرية الفكر، إلىٰ حرية الرأي والحرية السياسية»، وأشار إلىٰ أنه لم توجد أمة تمتعت بقدر من الحرية والديمقراطية مثل ما نعمت به الأمة في صدر الإسلام[2].

وقد أشار محمد الغزالي إلىٰ أن «من خصائص الديمقراطية الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة، وأن للمعارضة زعيماً يعترف به ويتفاهم معه دون حرج... والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم

---

(١) أبو العلا ماضي، (الديمقراطية «آلية» وليست «أيديولوجيا»... وفي تطبيقها نجاح للمشروع الإسلامي)، المحايد، العدد ١٦، ١٥شعبان ١٤٢٢هـ - ٣١ أكتوبر ٢٠٠١م، ص ١١.
(٢) د. أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، (الكويت: دار القلم، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م)، ص ٣٥.

الخلافة الراشدة»[١].

ورغم أن محمد المبارك يرفض الديمقراطية كمذهب اجتماعي لأنها تجعل الفرد أصل وجود الدولة، ولقيامها على حق الأمة في التشريع من منطلق كونها مصدر السلطة إلا أنه يقول: «ولكننا إذا نظرنا إليها على أنها اتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاستئثار والتمييز، ويسعى في سبيل مصلحة جمهرة الشعب، ويشركه في الحكم وفي مراقبة الحكام وسؤالهم عن أعمالهم.. فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال، أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به»[٢].

وقد أقر صلاح الصاوي التعامل المرحلي مع الديمقراطية؛ وذلك من باب الموازنة بين المصالح والمفاسد بقوله: «فإذا كانت العلمانية هي الشر الواقع لا محالة في هذه المرحلة؛ فإن العلمانية الديمقراطية أهون وأخف وطئاً من العلمانية الديكتاتورية»[٣].

وانتهى الصاوي إلى أن للديمقراطية جانبين: «جانب يقره الإسلام ويزكيه، بل يحض عليه ويوجبه. وهو حق الأمة في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء. وجانب يأباه ويعتبره باباً من أبواب الشرك بالله. وهو الحق في التشريع المطلق الذي تقرره الديمقراطية العلمانية للأمة»[٤].

وقد ذهب فتحي عثمان إلى القول ليس فقط بتلاقي الحرية والديمقراطية مع أصول الإسلام، بل إلى القول إن قواعد الإسلام وضماناته لا تغني عن منجزات

(١) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، ص١٣٦.
(٢) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣م - ١٣٩٣هـ) ص ٨٤.
(٣) صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٥٧.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

الديمقراطية. وأكد أن التجربة الغربية التي أفرزت المؤسسات السياسية الديمقراطية «قد تكون أوضح وأقطع من كثير من اجتهادات بعض الفقهاء والمفكرين المسلمين القدامى»، وأشار إلى أن الفقهاء ركزوا - في دراسة نظام الحكم الإسلامي - على «الطاعة» للحاكم و «خضوع الحاكم لشريعة الإسلام» كضمانة لاحترام الحقوق وأدائها في المجتمع، «ولم تسعفهم صورة عملية أخرى لكفالة رضا المحكومين وإرادتهم وحقوقهم كأفراد وجماعة». هذه الصورة العملية تمثلت - في رأيه - في تطور الفكر السياسي الغربي المعاصر الذي دعا المسلمين إلى الاستفادة منه وتبنيه بقوله: «لن يعيش المسلمون المعاصرون في «فراغ» حتى تتحقق آمال الحكم الإسلامي، ولو تحققت فلن يستطيعوا أن يتركوا حقوق الحاكم والمحكوم تسبح في ظلام أو تحددها النيات المبهمة... ولا بد من أن يصارحوا أنفسهم، كما لا بد من أن يصارحوا الناس أن الولاء للضمانات الدستورية والمؤسسات السياسية والحريات الديمقراطية ركن ركين من دعوتهم، وفريضة يمليها دينهم»[(١)].

وقد تبنَّى الديمقراطية عديد من الجماعات الإسلامية المعاصرة، وأقروها منهج عمل سياسي مثل «حركة الاتجاه الإسلامي»؛ حيث أكد راشد الغنوشي أن «الحركة لم تتراجع عن المسار الديمقراطي... بل اعتبرت أن الخيار الديمقراطي خيار أصيل»[(٢)]، وأشار في موضع آخر إلى «أن المشروع السياسي للحركة الإسلامية في تونس، يقوم على جملة من التوجهات تسعى لتأصيل الحرية والديمقراطية كمدخل لإصلاح المجتمع، وهو مشروع مجتمع مدني يقوم على

(١) فتحي عثمان، «قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الإسلامي المعاصر»، المسلم المعاصر، العدد السادس، ربيع الأول ١٣٩٦هـ - إبريل ١٩٧٦م، ص١١٠ - ١١١.
(٢) راجع «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر»، مرجع سابق ص ٧٥.

التعددية السياسية والثقافية»[١].

وقد انعكس هذا التوجه الديمقراطي في الأهداف التي تبنتها «حركة النهضة» التي تشكلت في تونس في نهاية عام ١٩٨٧م والتي منها: «دعم النظام الجمهوري وأسسه، وصيانة المجتمع المدني، وتحقيق مبدأ سيادة الشعب». والعمل على «دعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان»[٢].

وقد تبنت جماعة «الإخوان المسلمون» المفهومات الديمقراطية التي تؤكد المشاركة السياسية والتعددية الحزبية والنظام النيابي. فقد أكد حسن البنا أن النظام النيابي الدستوري الذي يقوم على «مسؤولية الحاكم»، و «وحدة الأمة»، و«احترام إرادتها» يتفق ونظام الحكم الإسلامي القائم على الدعائم ذاتها؛ ولذلك يقول: «فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه»[٣]، ومن هنا فالإخوان المسلمون يرون أن أقرب الأنظمة إلى النظام السياسي الإسلامي هو النظام البريطاني الدستوري.

وقد أصدر «الإخوان المسلمون» في مارس ١٩٩٤م بياناً بعنوان «الشورى وتعدد الأحزاب في المجتمع المسلم». وقد تناول البيان رؤية الإخوان للديمقراطية، والتعددية، والعمل الحزبي وانتهى إلى ما يلي:

أولاً: إن الأمة هي مصدر السلطات.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) محمد سعيد بن سهو أبو زعرور، الصحوة الإسلامية بين الواقع وتطلعات المستقبل، (عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)، ص ١٠٨.

(٣) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م)، ص ٣٦٦.

ثانياً: إقرار وجود دستور مكتوب يفصل بين السلطات ويحفظ الحريات.

ثالثاً: قيام مجلس أمة منتخب.

رابعاً: الدعوة إلىٰ تعدد الأحزاب والتعددية السياسية.

خامساً: إقرار تداول السلطة عن طريق انتخابات برلمانية دورية(١).

وقد أكد حزب جبهة العمل الإسلامي الذي تأسس في الأردن عام ١٩٩٢م تمسكه بالديمقراطية. فقد أكد أن من ضمن أهدافه ترسيخ الديمقراطية، والدفاع عن الحريات، وإقرار التعددية السياسية وضماناتها كإطار للعمل السياسي(٢).

المسلمون والتعددية السياسية:

انطلاقاً من تبنِّي الديمقراطية وجعلها قاعدة للعمل السياسي في الدولة الإسلامية تبنَّىٰ عدد من الكتاب والمفكرين التعددية السياسية، ودعوا إلىٰ إقرار التباين والاختلاف بين الشرائح الاجتماعية والرضا به بوصفه مفهوماً سياسياً يضفي مشروعية علىٰ عمل التيارات السياسية المختلفة. وقد نادىٰ عدد كبير من أنصار هذا التيار بالتعددية الحزبية، والاشتراك في البرلمانات، وخوض الانتخابات التشريعية، وإقرار تداول السلطة.

يؤكد فهمي هويدي شرعية الاختلاف ويجعلها من ركائز الدولة الإسلامية، ويقول في هذا الصدد: «إن صدر الإسلام الذي لم يضق بأي دين آخر، لا يتصور له أن يضيق بالرأي الآخر؛ ومن ثم فإجازة التعدد في الدين، تجعل القبول بالتعدد في أمور الدنيا أجوز حيث شرعية الاختلاف في العقيدة تفسح المجال

(١) مصطفىٰ الطحان، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، (القاهرة: الفلاح للترجمة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م)، ص ٧٧ - ٧٨.
(٢) أبو زعرور، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٨.

بالضرورة للاختلاف في مناخ الإصلاح الاجتماعي والسياسي»[١].

ويفرق فهمي هويدي بين ثلاث صور للعمل السياسي من المنظور التعددي:

الصورة الأولى: تظهر في العمل السياسي داخل الإطار الإسلامي، وتتمثل في تعدد الاتجاهات والاجتهادات الإسلامية.

أما الثانية: فتظهر في شكل فكر غير إسلامي يتحفظ على بعض جوانب الشريعة الإسلامية.

أما الثالثة: فتظهر في عمل خارج العقيدة الإسلامية ومضاد لها في الوقت ذاته.

ويرىٰ هويدي أن الموقف من هذه الصيغ يكون كما يأتي:

أولاً: العمل السياسي للفئة الأولىٰ «مباح اتفاقاً».

ثانياً: العمل السياسي للفئة الثانية «مباح ترجيحاً».

ثالثاً: العمل السياسي للفئة الثالثة «محظور إجماعاً»[٢].

ويضيف فهمي هويدي أن التعددية تقتضي بالضرورة استيعاب التيارات السياسية المختلفة في الساحة والتي منها التيار العلماني في الدولة؛ حيث يفرق بين مستويين من العلمانية: «العلمانية المتصالحة مع الدين... والعلمانية الرافضة للدين»، ويرىٰ أن الفئة الأولىٰ من العلمانيين لا تعارض العقيدة رغم تحفظها علىٰ تطبيق الشريعة الإسلامية في الواقع؛ ومن ثم فلا مانع ـ كما يؤكد ـ من مد الجسور مع هؤلاء «ونفسح مجالاً للعلمانية المتصالحة مع الدين، ونفكر في تأصيل شرعي لهذا، وأظن أن ذلك ليس صعباً ـ فقد جاز لنا أن نقبل أهل الذمة... فهل لا يجوز لنا أن نقبل أناساً لهم تحفظات علىٰ علاقة الدين

(١) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية»، من كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٥٥.

بالسياسة»!! ويرىٰ كذلك مـن واقـع الإيمان بالتعـددية قبـول الماركسيين الذين لا يرفضون الدين رغم تحفظاتهم علىٰ الشريعة الإسلامية[١].

وينطلق محمد عمارة من المنطلق ذاته بتأكيد أن الحـركات الإسلامية لا تعيش وحدها في الساحة السياسية بـل معها «آخر». هـذا الآخر ـ العلماني ـ ينقسم إلىٰ قسمين: علمانيين «عملاء وثوريين» يهدفون إلىٰ ربط المسلمين بعجلة الغرب، أو إلىٰ نقض الدين وإلغائه في واقع الحياة. والخلاف مع هؤلاء ـ كما أشار ـ خلاف في «الأصول». أما العلمانيـون الآخرون فينادون فقط بفصل الدين عن الدولة، والخلاف معهـم خلاف في«الفروع». ثـم دعا الإسلاميين إلىٰ التعامل مع الفئة الثانية من العلمانيين بجذبهم إلىٰ صفوف الحركة الإسلامية، أو نقلهم من صف «الأعداء» إلىٰ صف «الأصدقاء المتفهمين»، أو تحييدهـم. وأشار، كذلـك، إلىٰ ضرورة الاستفادة من نظرياتهم ومناهجهـم في علاج الـواقع وعدم القطيعة معهم[٢].

ويؤكد سيف عبد الفتاح أن «التعامل مع قضية التعددية لا يجب أن نحله بالقفز علىٰ الواقع واستبعاد العلمانيين والشيوعيين. فمنطق السفينة يقول إننا في سفينة واحدة وعلينا إذن أن نتعامل معهم»[٣].

ويذهب محمد سليم العوا إلىٰ أنه «وفي ظل الطغيان في كل الحكومات والمجتمعات لا بديل عن التعددية، وهي واجبة ـ وليست جائزة فحسب ـ في الجماعات العاملة للإسلام والعاملة في السياسة والمجتمع الإسلامي»[٤]،

(١) التعددية السياسية: رؤية إسلامية، مجموعة من الكتاب، (القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م)، ص ٧٠.

(٢) د. محمد عمارة، «من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة»، الوعي الإسلامي، العدد٣١٦ ذو القعدة، ذو الحجة ١٤١٢هـ، ص ٧٢.

(٣) راجع التعددية السياسية رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧.

وينتهي إلىٰ أن التعددية تعني أنه : «لا يمكن منع الاتجاهات الأخرىٰ كالعلمانيين والشيوعيين والملاحدة من الوجود في المجتمع المعاصر - بل يجب منعهم من الدعوة إلىٰ هدم النظام الإسلامي ثم تركهم بعد ذلك وجمهور الناخبين، فإذا خدعوه كان الإسلاميون مقصرين في دعوة الناخبين وتبصيرهم، ولا يجوز أن يحملوا تقصيرهم وقعودهم عن الدعوة الصحيحة علىٰ الآخرين - فكل الاتجاهات تتنافس»[1] .

وقد دعا أحمد العسال الحركة الإسلامية لقبول التعددية والإقرار بها كقاعدة للعمل السياسي في الدولة، وإلىٰ التسليم بضرورة تداول السلطة بين التيارات السياسية المختلفة؛ وذلك لحل مشكلة تداول السلطة في العالم الإسلامي[2] .

ومن هذا المنطلق تصبح الحركة الإسلامية جزءاً من منظومة تعددية تشمل كل ألوان الطيف السياسي في الدولة، وتتنافس مع جميع التيارات الموجودة في الساحة السياسية للوصول إلىٰ السلطة. يشير راشد المبارك - في هذا الصدد - إلىٰ ضرورة استيعاب التعددية من قِبَل الحركات الإسلامية بقوله: «والإسلاميون يعيشون ضمن عالم يتقاسمون فيه الأرض والفضاء والتاريخ والمصير، ولهم فرقاء في التفكير، هم ليسوا بالضرورة غير مسلمين ولكنهم غير إسلاميين، من القوميين أو الليبراليين أو الاشتراكيين من العرب والمسلمين. فعناصر الاشتراك هذه بين الإسلاميين وبقية الاتجاهات الفكرية والسياسية، ينبغي أن تكون الأرضية الثابتة التي يقوم عليها الحوار والتعاون إثراءً للفكر، وتوحيداً للجهود، وصباً لها فيما يخدم القضايا الاستراتيجية الواحدة، وتقوية للجبهة العربية

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٨ .
(٢) المرجع السابق، ص٩٧ .

والإسلامية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية»[١].

وبناءً عليه؛ فالحركة الإسلامية لا بد لها من التكيف مع واقع المجتمع التعددي المبني على وجود تيارات سياسية تتنافس من أجل كسب أصوات الناخبين. فإذا كانت الحركة الإسلامية ترفع شعار «الإسلام هو الحل»؛ فلتأخذ فرصتها في طرح برنامجها السياسي كما تأخذ الجماعات الأخرى فرصتها، «ولندع الشعب والجماهير تقول ما إذا كانت تقبل هذا، ما إذا كانت توافق على أن تعطيه فرصة، ما إذا كانت ترضى بالحلول التي يقترحونها أو يأتون بها»[٢]، فالجماهير هي التي تقرر ما إذا كانت ترغب في المنهج الإسلامي أو في غيره من المناهج انطلاقاً من حقها المطلق في اختيار ما تراه مناسباً لها. فهناك ـ كما يؤكد سعد الدين إبراهيم ـ «قطاعات كبيرة بين المسلمين لا ترى في هذا ـ أي في تطبيق الشريعة بالشكل الذي يطرح به، على الأقل ـ لا ترى أن هذا هو الحل»[٣].

ولكن إذا قدر للحركة الإسلامية أن تفوز في الانتخابات وتعتلي سدة الحكم فعليها احترام التعدد والاختلاف، وفي ذلك يقول يوسف القرضاوي: «وإذا قامت الدولة الإسلامية فعليها احترام الاتجاهات الأخرى في إطار قطعيات الشريعة؛ فقد كانت الحركة خارج الحكم واستطاعت أن تصل إليه عبر انتخاب حر مباشر تنافست فيه مع باقي الجماعات، وحين تصبح السلطة في أيديها فتحظر على هذه الجماعات العمل، فإنها تضيع من اختاروها وأيدوها... والأفكار

(١) الإنسان، السنة الأولى، العدد ٢، ١٩٩٠م، ص ٨، وراجع كذلك زكي أحمد، «تحولات ومتغيرات الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي في العقد الأخير»، من كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٢) د. سعد الدين إبراهيم، محاضرة: «آفاق الديمقراطية في الوطن العربي»، (قطر: فعاليات نادي الجسرة الثقافي الاجتماعي خلال الموسم الثقافي ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩م)، ص ٣١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٠.

المخالفة للإسلام لن يكون لها من السطوة ما كان لها في غيبة الدولة الإسلامية؛ فلماذا إذن نخشاها؟»[١].

ويضيف: أنه إذا فرطت الدولة الإسلامية في التربية والعدل وإقناع الناس؛ فإنها تستحق ما يجري لها؛ لأنها حينئذٍ لا تستحق البقاء، وليأت غيرها إن كان حاز على ثقة الناخبين![٢]

المسلمون والتعددية الحزبية:

من منطلق القبول بالتعددية السياسية كقاعدة للعمل السياسي الديمقراطي في بلاد المسلمين أجاز عدد كبير من الكتّاب والمفكرين التعددية الحزبية؛ أي حرية تكوين أحزاب سياسية غير إسلامية: علمانية وشيوعية ووطنية وليبرالية في الدولة الإسلامية لارتباط ذلك بحرية الرأي والدعوة إليه المكفولة للجميع. وقد تناول محمد عمارة مشكلة قيام أحزاب غير إسلامية في الدولة الإسلامية، وأشار إلى «أن الموقف من الأحزاب ذات المرجعيات غير الإسلامية أمر لا سابقة له في الفقه الإسلامي والاجتهاد الإسلامي القديم، فقديماً كانت التعددية في إطار المرجعية الإسلامية الواحدة، ولكن الاحتكاك بالحضارة الغربية في العصر الحديث أوجد في داخل المجتمعات الإسلامية مرجعيات غير إسلامية، مرجعيات علمانية، وأحياناً مرجعيات مادية. . وأنه لا بد من التعامل مع هذا الطارئ الجديد باجتهاد جديد. . وأنا أميل إلى إعطاء الحرية للأحزاب التي مرجعيتها غير إسلامية؛ لأن هذه الأحزاب مرجعيتها إسلامية في منظومة القيم، وغير إسلامية فيما يتعلق بالسياسة وعلاقة الدين بالدولة»[٣].

---

(١) التعددية السياسية رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

(٣) هشام العوضي، الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب، ندوة شارك فيها محمد عمارة، وكمال أبو المجد، وطارق البشري، وجلال أمين، وراشد الغنوشي، وسيد دسوقي، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ص٤٠.

ومن المنطلق ذاته يؤكد كمال أبو المجد أنه «لا غرابة في أن يوجد في المجتمع المسلم حزب يميني وحزب يساري، حزب ليبرالي وحزب اشتراكي؛ لأن هذه كلها تراكيب في صيغة الإصلاح السياسي والاجتماعي، والتعدد فيها هو علامة من الاجتهاد.. فلماذا قبلت في فقه الزواج والطلاق والعارية أن يكون هناك حنفي ومالكي وشافعي وحنبلي، ولا نقبل في الحياة السياسية أن يكون هناك توجه أداه اجتهاده إلىٰ أن الليبرالية واقتصاديات السوق هي الطريق إلىٰ النهضة، بينما يرىٰ آخرون غير هذا؟!»(١).

وقد أقر بالتعددية الحزبية عدد كبير من الدعاة العاملين في الساحة؛ فقد أكد محمد حامد أبو النصر أن «الحكم الإسلامي لا بد وأن يسمح بتعدد الأحزاب السياسية؛ لأنه كلما كثرت الآراء وتنوعت كلما كثرت الفائدة، ونحن نعتقد أيضاً أنه لا بد من أن يمنح الحكم الإسلامي حرية تشكيل الأحزاب؛ حتىٰ للتيارات التي قلت عنها أنها تصطدم بالإسلام كالشيوعية والعلمانية؛ وذلك حتىٰ يكون من المتاح مواجهتها بالحجة والبرهان، وهذا أفضل من أن تنقلب هذه التيارات إلىٰ مذاهب سرية، وعلىٰ ذلك فلا مانع عندنا من إنشاء حزب شيوعي في دولة إسلامية»(٢).

كما صرح حسن الهضيبي بأنه لا مانع لديه من أن يكون للشيوعيين حزب سياسي(٣)، أما أحمد سيف الإسلام حسن البنا فقد أجاب عن سؤال من مجلة المجتمع حول موقف الإخوان من حق تكوين الأحزاب لجميع الاتجاهات الفكرية والانتماءات العقيدية ومن ضمنها الشيوعية ـ بقوله: «لها الحق... والإسلام لا يجبر الإنسان علىٰ الالتزام بعقيدة»، ثم أضاف: «وأنا أرىٰ شخصياً أنه في ظل مجتمع إسلامي من حق كل الناس أن تعلن آراءها ومعتقداتها»(٤)،

(١) المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥.
(٢) مجلة المجتمع، العدد ٧٧٧، ٢٢ ذو القعدة ١٤٠٦هـ، ص٢٠، ٢١.
(٣) نقلاً عن مصطفىٰ الطحان، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٢.
(٤) راجع كتاب، الحصاد المر، (عمان: دار البيارق، د.ت)، ص ١٥٢.

ويقول الشيخ أحمد ياسين، قائد حركة حماس الفلسطينية في مقابلة مع صحيفة النهار المقدسية بتاريخ ٣٠/ ٤/ ١٩٨٩م: «أنا أريد دولة ديمقراطية متعددة الأحزاب، والسلطة لمن يفوز في الانتخابات». ورداً على سؤال: لو فاز الحزب الشيوعي فماذا سيكون موقفك؟ يجيب: «حتى لو فاز الحزب الشيوعي فسأحترم رغبة الشعب الفلسطيني»[(١)].

المسلمون والمشاركة السياسية:

أما فيما يتعلق بالمشاركة السياسية في الأنظمة المعاصرة؛ فقد أشار عدد من الكتَّاب إلى ضرورتها لتحقيق أهداف الحركة الإسلامية وخاصة المشاركة في البرلمانات؛ حيث يشير عبد الرحمن عبد الخالق إلى ضرورة العمل السياسي لإعادة استئناف الحياة السياسية للمسلمين، وإعادة الحكم الإسلامي إلى أرض الواقع، ويرى ضرورة استغلال المؤسسات السياسية التي تسمح ـ في الأنظمة الديمقراطية ـ للمسلمين بأن يشتركوا فيها كالحزب السياسي، والجمعيات الخيرية، والنقابات، والاتحادات وغيرها[(٢)].

وقد ذكر عمر الأشقر عدداً من المصالح المترتبة على المشاركة في الوزارة ـ في رأيه ـ؛ منها ما يتعلق بتحقيق الخبرة ورفع كفاءة العاملين بالإسلام، وتدريبهم على العمل السياسي، وإزالة الشبهات التي تدور حول عجز الإسلاميين عن قيادة الأمة. ومنها ما يتعلق بدرء المفاسد، والتصدي للمؤامرات التي تدبر للإسلاميين وللعمل الإسلامي. كما أضاف أن الامتناع عن المشاركة قد يفسح المجال

(١) نقلاً عن دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس) ١٩٨٧ ـ ١٩٩٦م، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، (عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٧م)، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسي، (الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، ص ٣٢.

للشيوعيين والصليبيين وغيرهم للسيطرة على مراكز القيادة العليا مع ما يشكلون من خطر واضح وفادح على الإسلام وعلى العاملين في مجال الإسلام(١).

ويطرح «الطحان» سؤالاً عن الفائدة من المشاركة، ويجيب بأن المشاركة في الانتخابات ضرورة يتدرب من خلالها الحزب الحاكم والمعارضة على التداول السلمي للسلطة، كما أنها تعد فرصة مناسبة لطرح البرنامج الإصلاحي الإسلامي على الأمة، ووسيلة لدخول البرلمان وإيجاد صوت إسلامي قوي داخله(٢)، وقد أشار راشد الغنوشي إلى أن المشاركة تسهم في إزالة الخوف وتطمين الناس بشأن نيات الإسلاميين، كما أنها تفتح المجال أمام الإسلاميين «بتطبيق أقدار من الإسلام، فالإسلام ليس شيئاً واحداً إما أن يطبق كله أو يرفض كله»(٣).

ويربط إبراهيم أمين السيد ـ وهو نائب من حزب الله ـ بين الاشتراك في المجالس النيابية وبين المصلحة، ويؤكد عدم تعارض ذلك مع العقيدة بقوله: «الدخول في المجلس يخضع لرؤيتنا السياسية في تحديد المصلحة ولا يخضع من الناحية السياسية إلى المواقف المبدئية؛ لأن المواقف المبدئية حركة في الفكر والعقيدة وليس في الواقع. فالأولى (المواقف المبدئية) غير خاضعة للظروف، والثانية (الرؤية السياسية) خاضعة للظروف، خاضعة للمصالح والمفاسد. إن تحديد المصلحة في النهاية هو عملية بشرية وليس عملية مبدأ؛ يعني أن المسلمين أو الحركة الإسلامية هي التي تحدد المصلحة أو المفسدة في الواقع وليس الموقف المبدئي»(٤).

---

(١) د. عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، (عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م)، ص٩٢، ٩٤.

(٢) مصطفى الطحان، تحديات سياسية، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٣) راجع هشام العوضي، الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٤) نقلاً عن د. حيدر إبراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م)، ص ٣٣٨.

ولقد ترتب على قبول التعددية السياسة - بوصفها قاعدة للحياة السياسية في بلاد المسلمين - دخول عدد من الحركات والتنظيمات الإسلامية معترك الحياة السياسية بخوض الانتخابات، والاشتراك في المجالس النيابية، وإجراء التحالفات مع الأحزاب المختلفة العاملة في الساحة من علمانية وقومية واشتراكية وغيرها. فقد تحالف الإخوان المسلمون مع حزب الوفد العلماني، ومع حزبي الأحرار والعمل في مرحلة أخرى، وفي تركيا تحالف حزب السلامة مع الحزب الجمهوري اليساري مرة ومع أحزاب يمينية أخرى، وتحالف «نجم الدين أربكان» مع حزب الطريق القويم وهو الحزب الأكثر علمانية والذي ترأسه «تانسو تشيلر». كما تحالفت الحركة الإسلامية في سوريا مع أحزاب علمانية كالاتحاد الاشتراكي وحزب البعث العربي الاشتراكي(١).

الموقف من الديمقراطية والتعددية:

لقد جعل بعض المسلمين الديمقراطية مطلباً شرعياً يمكن من خلاله إعادة استئناف الحياة الإسلامية؛ وذلك عن طريق الربط المباشر وغير المباشر بين الديمقراطية وبين النظام السياسي الإسلامي. وقد مارس هؤلاء الانتقائية أو التبعيض في فهم الديمقراطية وبالتالي في تطبيقها، فهناك من يفهم الديمقراطية على أنها التعدد الحزبي، وهناك من يفهمها على أساس إجراء انتخابات في بلد ما، وقد أدى هذا إلى خلل في المفهومات عند الكتَّاب الذين ينادون بتطبيق الإسلام، وليس أدل على ذلك من اعتبار «فهمي هويدي» الديمقراطية شرطاً لاستقامة حال المسلمين يؤدي غيابها إلى «إحباط عمل الأمة»!!

يقول فهمي هويدي: «لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير

(١) راجع مصطفى الطحان، تحديات سياسية، مرجع سابق، ص ٨١.

الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية؛ إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية التي نرى فيها مقابلاً للشورى السياسية يحبط عملها»[١].

وقد سبق أن بيَّنا أن النظام الديمقراطي نظام قائم على تبني نظرة محددة للظاهرة والممارسة السياسية وللعلاقات الاجتماعية ـ تنطلق من العلمانية كقاعدة للحياة السياسية تتمثل في بعدها السياسي في أمرين: في إقرار سيادة الأمة وحقها في تبني نظام الحياة الذي تراه مناسباً لها. وفي حيادية الدولة تجاه القيم الفردية أو ما يسمى بالأخلاق الخاصة. وذلك يعني أن المجال الخاص للأفراد لا بد أن يبقى بمنأى عن التدخل الخارجي من قِبَل أي سلطة أخرى؛ وذلك من أجل الحفاظ على الحرية الفردية التي تمثل قاعدة البناء الاجتماعي في الدولة. ولقد أدى التزام الديمقراطية ـ الليبرالية بحيادية الدولة تجاه الأخلاق والقيم إلى المناداة بتبني التعددية السياسية والفكرية في المجتمع من منطلق حرية الأفراد[٢].

لقد كان هدف الفكر الليبرالي الديمقراطي من إعلان حيادية الدولة تجاه الأخلاق الخاصة وإقرار التعددية هو التصدي لمفهوم الدولة «الغائية» أو الحركات السياسية الغائية؛ من المنطلق الديمقراطي القائم على أن وجود منظور أخلاقي واحد للقيم في المجتمع يتعارض مع الفكر التعددي. ومن ثم؛ فالدولة الديمقراطية ملزمة بعدم فرض أو السماح بفرض منظور قيمي مشترك للجماعة؛ وذلك لأن تبني منظور أحادي للقيم ينافي الديمقراطية، كما سبق أن بينَّا عند

---

(١) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م)، ص ٥٠.

(٢) سعيد زيداني، «الديمقراطية، الليبرالية، ومفهوم الدولة المحايدة، فصل المقال عما بينهما من اتصال»، المستقبل العربي، العدد ١٧٩، يناير ١٩٩٤م، ص ١٨ ، ١٩.

الحديث عن التعريف الإيديولوجي للديمقراطية. فالقاعدة الأساسية أنه لا توجد مرجعية موحدة للقيم أو الأخلاق فلكل أخلاقه وقيمه الخاصة به. وقد بين سعيد زيداني الموقف الديمقراطي الليبرالي الذي يتبناه، من حيادية الدولة تجاه القيم بقوله: «إذا لم يكن بمقدور أو من حق الجزائري الليبرالي أن يحرم ممثلي أغلبية إسلامية أصولية من الوصول إلىٰ السلطة بانتخابات سرية ومتساوية وعامة، فقد كان من حقه ـ ولزاماً عليه ـ أن يلح في الطلب قبل الانتخابات أو بعدها، بدستور ينص صراحة، ومن دون لبس أو إبهام علىٰ عدم جواز فرض الأخلاق الخاصة (الصيام في رمضان، مثلاً) من قبل السلطة الحاكمة، أياً كانت برامجها ومنطلقاتها»[1].

ومن ثم؛ فتبني الديمقراطية يعني ـ بالضرورة ـ إقرار قاعدة الحرية الفردية التي تقوم عليها والتي تمنع الدولة بدورها من التدخل القيمي العقيدي في المجتمع انطلاقاً من علمانيتها؛ أي حياديتها تجاه الدين فلا تستطيع الدولة الديمقراطية ـ مثلاً ـ أن تفرض الحجاب علىٰ المرأة المسلمة، أو الصيام في رمضان أو غيرها من المظاهر الإسلامية؛ لأنها دولة لا علاقة لها البتة بفرض القيم. فالدولة الديمقراطية لا علاقة لها «بهوية الإنسان وإيمانه وكفره [و] نوعية القيم التي يحملها؛ فالكل سواء: عالم الدين والبغي والمسلم والنصراني»[2].

يقول حيدر علي في معرض نقده للديمقراطية الإجرائية التي يرىٰ أن الإسلاميين يقبلونها مع رفضهم للفلسفة التي تقوم عليها كنظام للحياة: «فالديمقراطية توجد ضمن شروط ومكونات معينة، وقد تكون الإطار الذي

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٢) جمال سلطان، حوار في الديمقراطية، البيان، العدد ٥٨، جمادىٰ الآخرة ١٤١٣هـ ـ ديسمبر ١٩٩٢م، ص ٣٩.

تتفاعل فيه عمليات مثل التحديث، وأفكار مثل الليبرالية والعلمانية»[١]. ومن ثم؛ فاختزال الديمقراطية في انتخابات ومشاركة يقدم نظرة ناقصة لها؛ ذلك لأن السؤال الذي يطرح نفسه عند بحث ظاهرة ما يسمى «الديمقراطية الإسلامية» التي ينادي بها بعضهم هو: هل الاختلاف أو التعارض حول ما يؤخذ وما يترك جوهري يؤثر على جوهرها أو أنه اختلاف ثانوي؟

ويجيب حيدر علي عن ذلك بقوله إن: «الصيغة الإسلامية للديمقراطية... مطالبة بتكييف نفسها مع ثوابت عقدية وتحريمات ونواهٍ دينية قد تكون عقبات أمام الديمقراطية الصحيحة... فهناك قضايا تتقاطع مع أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان، مثل مثال الردة، ووضعية غير المسلمين (أهل الذمة)، والمرأة، والحريات الشخصية، وحرية الرأي والتعبير، وطاعة ولي الأمر، والفتنة ومخالفة الجماعة»[٢].

وبناءً عليه؛ فالمطالبة بإقامة نظام ديمقراطي في بلاد المسلمين تقتضي بالضرورة جعل الحرية الفردية والتعددية قواعد تبنى عليها الحياة السياسية في الدولة؛ مما يؤدي إلى تناقض بين الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة وإقامة القواعد الديمقراطية. وأسوق مثالاً يوضح الأمر وهو الذي أشار إليه حيدر علي، وهو المتعلق بحد الردة؛ فالردة حدها القتل لقول الرسول ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[٣]، ولكن قتل المرتد يعارض حرية العقيدة والرأي التي يقوم عليها النظام الديمقراطي؛ لأن الدين ينظر إليه على أنه مسألة شخصية فردية

(١) د. حيدر علي، التيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٣.
(٣) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الجزء الثالث عشر، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص٣٤٠.

خاصة والنظام الديمقراطي قائم على حيادية الدولة تجاه العقائد والأخلاق. وهنا يكون المرء أمام خيارين: فإما أن يطبق حد الردة على المرتد عن دينه من العلمانيين والشيوعيين وغيرهم ممن ينكر أحكام الإسلام، أو يدعو إلى ما يناقضها ويخرج بذلك عن كونه ديمقراطياً يؤمن بالحرية، أو يتبنَّى الديمقراطية كقاعدة، ويطوع أو يلغي الأحكام الشرعية المعارضة لمفهوم الحرية والتعددية الفكرية، ويجعل الردة حقاً من حقوق الإنسان وحرية يجب صيانتها، فهذا كاتب معروف يقول: «فأنا لست مع إقامة حد الردة على من يرتد عن الإسلام»، ويجعل ـ كذلك ـ اختيار الدين نوعاً من الاختيار الفردي بقوله: «أيضاً إذا بدا لإنسان أن يعتنق النصرانية مثلاً؛ فهذا لون من الاختيار يستوجب منا الحوار مع هذا الإنسان»[١].

ومن ثم؛ فقيام الديمقراطية ـ كما يشير داريوش شايغان ـ يتطلب علمنة العقول والمؤسسات[٢]؛ أي أن من شروط قيام الديمقراطية تبنِّي العلمانية التي تعني الاعتراف بحرية العقائد والأيديولوجيات، والسماح لها بالدعوة إلى ما تؤمن به؛ من منطلق حقها المطلق في الوجود، وفي الإيمان والدعوة إلى ما تؤمن به. وقد أشار منصور الكيخيا إلى أن قيام الديمقراطية ونجاحها يتوقف على تبني العلمانية؛ «أي الاعتراف بحرية جميع العقائد والأيديولوجيات والتعايش السلمي بينها، وإحلال الحوار بينها بدلاً من قمعها»[٣].

كما أن قيام الديمقراطية يقتضي علمنة المؤسسات السياسية في الدولة؛ فقد أكد حيدر علي أن هناك مؤسسات وأجهزة يؤدي وجودها واستمرارها إلى إعاقة

---

(١) راجع هشام العوضي، الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب، مرجع سابق، ص ٥٠.
(٢) نقلاً عن د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ١٤٨.
(٣) راجع أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ١٥٨.

قيام الديمقراطية مثل هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة التي تقوم بمراقبة الشارع الإسلامي، والتأكد من التزام الأفراد بأداء الصلاة أو عدم الإفطار في رمضان، والالتزام بالزي الإسلامي، والسلوك الإسلامي. ويضيف الكاتب قائلاً: «هذه نماذج لمؤسسات ضرورية تعمل عمل الدولة على المستوى الشعبي، وبالتالي تصدر عقوبات وتتسبب في مضايقات للمواطنين. وهي غالباً ما تصطدم بالحريات الشخصية وتتدخل في شؤون الآخرين»[١].

ومن ثم؛ فبقاء مثل هذه المؤسسات يشكل عقبة في وجه بناء مجتمع ديمقراطي تعددي. فالديمقراطية تقتضي ليس فقط علمنة العقول بقبول الآخرين والاعتراف بهم، وإنما تقتضي أيضاً إلغاء المؤسسات الدعوية والأخلاقية التي تصطدم مع الحرية الفردية وتتدخل في حياة الأفراد الخاصة.

يتضح مما سبق أن الديمقراطية ليست إجراءات عملية شكلية تختزل في صورة انتخابات دورية وتداول للسلطة وغيرها، وإنما هي نظام للحياة قائم على شروط موضوعية جوهرها قائم على النظرة الفردية للإنسان المستمدة من الفكر الليبرالي الذي يجعل الفرد غاية البناء الاجتماعي، والذي يؤكد انعدام «القيم المشتركة» أو الجماعية كما سبق أن بيَّنا، ونظام الحياة قائم على الحرية الفردية التي تعني حق المرء في اختيار ما يراه مناسباً من أفكار، وقيم، وأخلاق، ودين، وطريقة للعيش دون تدخل أي قوى خارجية، فالمرء سيد نفسه.

لقد جعل الغرب من الحرية أسمى قيمة اجتماعية، وناضل المفكرون السياسيون من أجل إعلاء شأن الحرية الفردية، وربطوا بين إمكانية تحقيقها كغاية اجتماعية وبين النظام الديمقراطي؛ وذلك على أساس أن النظام الديمقراطي هو

---

(١) حيدر علي إبراهيم، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

أكثر الأنظمة قدرة على حفظ الحرية الفردية؛ لأنه النظام الوحيد القائم على الحرية السياسية التي ترتكز على ركنين أساسيين لهما علاقة وطيدة بالحرية الفردية وهما: حرية الرأي، وحرية العقيدة. وقد أدى القول بحرية الرأي إلى المناداة بالتعددية السياسية في المجتمع من منطلق حرية الأفراد فيما يتبنون من آراء ومفهومات عن الحياة، وفي حقهم في الدعوة إلى آرائهم والتعبير عنها بأي شكل من الأشكال السلمية.

إن المناداة بالحرية التي دعت إليها النظرية الديمقراطية إنما انطلقت من كون الإنسان هو صاحب السيادة في المجتمع، والتي بنيت بدورها على انعدام المرجعية العليا في الفكر الليبرالي الديمقراطي، فلقد أدى تبنِّي العلمانية إلى عزل الدين عن واقع الحياة، ومن ثم إلغاء المرجعية الدينية عن التأثير في الواقع عن طريق عزل الأخلاق عن الظواهر الاجتماعية؛ مما دفع المفكرين إلى البحث عن مرجعية جديدة. ومن هنا أصبح الفرد هو المرجعية التي حلت محل القيم الدينية التي كانت تشكل مرجعية عليا في المجتمع. وقد أدى هذا إلى تبنِّي الفكر الليبرالي الديمقراطي لسيادة الفرد وللحرية الفردية بوصفها قيمة اجتماعية أعلى؛ وغاية سياسية أمثل.

وقد سعى كثير من الكتاب والمفكرين، من باب تقليد الثقافة الغربية، إلى المناداة بإقرار الحرية والتعددية كقواعد للعمل السياسي في بلاد المسلمين. وقد دافع هؤلاء عن حرية الرأي، وشرعية الاختلاف التي تقوم عليها التعددية، وشرعية وجود تعددية حزبية. وهذه الأفكار والمعالجات التي صدرت مجاراة للفكر الغربي، لم تبن على قاعدة شرعية ولم تستند إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ وإنما انطلقت من واقع سياسي قائم وواقع سياسي مأمول. فعندما ابتليت بلاد المسلمين بالاستبداد السياسي ظن هؤلاء أن لا مخرج لهم ولا منجى إلا

بالديمقراطية الغربية، فحاولوا تطويع أحكام الإسلام ومبادئه لتوافق ما أقروه صراحة من الحاجة إلى الديمقراطية؛ لكي لا يحبط عمل الأمة!!

ولتسويغ تبنِّي مفهومات الغرب وأحكامه ادعى بعضهم أن الشورى هي عين الديمقراطية، ومزجها آخرون وجعلوها «شوروقراطية». وانطلق عديد من الكتَّاب من الادعاء بأن الإسلام لم يأت بنظام سياسي محدد، وأن التنظيم السياسي متروك للاجتهاد البشري؛ وذلك لأن الإسلام - في رأيهم - اكتفى في مجال الظاهرة السياسية بالتعميم؛ حيث أتى بقواعد عامة وترك التفصيلات ولم يبينها للناس. وقد دفعهم هذا التصور إلى المناداة بتبنِّي الديمقراطية والدعوة إليها من منطلق اندراجها تحت التفصيلات التي تركها الشرع للاجتهاد البشري.

يقترب هذا الرأي الذي يتبناه بعضهم، كما يؤكد غودرون كريمر: «بشكل «خطر» من اتجاه علي عبد الرازق الذي عارضوه بشدة. فهم بخلافه يقولون إن الإسلام دين ودولة، لكنهم يعودون مثله للقول إن مسائل التنظيم السياسي متروكة للعقل البشري. إن هذه الطريقة في الفهم والتعليل أدت إلى بروز تناقض أساسي داخل الفكر الإسلامي الإصلاحي مؤداه أنه في الوقت الذي تعتبر فيه الدولة مهمة جداً لتطبيق الشريعة؛ لأنها هي التي يفترض أن تقوم بذلك؛ فإن أشكال التنظيم السياسي اعتبرت هامشية، اعتبرت أموراً تقنية غير جوهرية»(١).

ورغم هذا التناقض البيّن إلا أن كثيراً من الكتَّاب رأوا في حجة «مرونة الشريعة» فرصة للمناداة بتطبيق الديمقراطية التي تبنوها، وجعلوها قاعدة الانطلاق لبناء الدولة الإسلامية؛ بحجة أن الإسلام ترك مجال الأنظمة مفتوحاً للاجتهاد البشري، ولأن الديمقراطية - في رأيهم - أقرب الأنظمة المعاصرة للإسلام.

---

(١) غودرون كريمر، «الإسلاميون والحديث عن الديمقراطية»، الاجتهاد، العدد ٢١، خريف ١٩٩٣م - ١٤١٤هـ، ص ١٠٦.

لقد أدىٰ تبنِّي هذا الاتجاه إلىٰ إهمال أحكام الإسلام ومعالجاته للواقع في خضم اللهث وراء مفهومات الغرب ومعالجاته. كما أدىٰ ـ كذلك ـ إلىٰ إغفال حقيقة ثابتة وهي أن المفهومات الغربية والمعالجات المنبثقة عنها إنما تنطلق من قاعدة فكرية محددة، وتهدف إلىٰ تحقيق غايات ترتبط بنظام للحياة لا يصلح للتطبيق في بلاد المسلمين. فالتعددية السياسية التي ينادي بها بعضهم، مثلاً، تمثل: «جزءاً من أجزاء منظومة مفاهيمية متكاملة نشأت وترعرعت داخل النسق الفكري الغربي الليبرالي، ومن هذه المنظومة: المجتمع المدني، الديمقراطية، تداول السلطة، المشاركة السياسية، توازن القوىٰ، انتشار السلطة، صيانة الحقوق، حقوق الأقليات، حقوق الإنسان. .»[(١)].

ولقد دفع التقليد أبناء الأمة إلىٰ استيراد قوالب فكرية جاهزة للعمل بها، ولترويجها تمت أسلمتها بأن أُرجعت إلىٰ أصول إسلامية، أو أشير إلىٰ أنها لا تعارض الشريعة الإسلامية، أو أنها تتفق وروح الشريعة، «وبعض الإسلاميين منهم سارعوا ـ تحت ضغط أطروحات الآخرين ـ إلىٰ إضفاء اللباس الشرعي من منطلق المقاربة أو توهم المماثلة، وإجراء القياس مع إلغاء الفوارق الظاهرية أو عدم التنبه لها. ولكيلا تكتشف عقلية التقليد الكامنة وراء ذلك حشرت مجموعة من الآيات والأحاديث والأصول والفروع الفقهية الكامنة وراء ذلك. . . وقطعت من سياقاتها لتصبح دليلاً علىٰ صحة «التعددية» بمفهومها السائد، والإفتاء بمشروعيتها، والموافقة علىٰ الأخذ بها»[(٢)].

وأصبحت الدعوة إلىٰ نبذ التعددية أو حتىٰ مجرد إنكارها تخلفاً عن ركب

(١) أ. د. طه جابر العلواني، التعددية أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م)، ص ١٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

الحضارة، وقصوراً في الفهم؛ على الرغم من أن التعددية التي يدافع عنها المتبنون للديمقراطية تعني الاعتراف بوجود تيارات سياسية مختلفة، وإقرار مشروعية الاختلاف بينها. والاعتراف والإقرار ليس بوجود تيارات سياسية إسلامية بل بوجود جماعات تحمل أفكاراً ومفهومات عن الحياة غير إسلامية كالشيوعية أو العلمانية مثلاً، وإعطاؤها شرعية وجود، والسماح لها بالدعوة لما تحمله من أفكار لمعالجة الواقع، تحت ستار الحرية أو بالادعاء أن حَجْر الأفكار المخالفة للشريعة سيدفع المنادين بها للعمل السري من أجل إسقاط النظام؛ في حين أن «الحرية الإعلامية» التي تكفل نشر الأفكار المضادة ستجعل هذا النوع من الأفكار ـ حسب رأيهم ـ «تحت رقابة الفكر الإسلامي الذي يعرف كيف يواجهه بمختلف الوسائل الفكرية التي تستطيع محاصرته بالحجة والبرهان بدلاً من مواجهته بالقوة والقهر»؛ وذلك لأن حصار الفكر الآخر ـ كما يؤكد محمد حسين فضل الله ـ لا يضمن انحساره وعدم انتشاره. فالأولى ترك الفكر المضاد يأخذ مجاله «في ساحة الصراع الفكري»[١].

هذا الرأي الذي يتبناه بعضهم ـ وهو الرأي المتعلق بإفساح المجال لكل الآراء المتناقضة مهما كان مصدرها أو غايتها ـ يجعل من الديمقراطية أساس الحكم على الآراء. والديمقراطية نظام قائم على حرية إبداء الرأي؛ أي حق كل جماعة في تبنِّي الرأي الذي تريده. وقد أشار فولتير إلى ذلك بدقة حين قال: «أنا لا أوافقك القول، ولكني سأدافع حتى الموت عن حقك في قوله»[٢]، وهذا الأمر يمثل مشكلة؛ فجعل الحرية الفردية أو حرية الرأي أساس بناء المجتمع يجعل المرء حراً

(١) محمد حسين فضل الله، «تأملات في الحرية الفكرية والسياسية في الإسلام»، المنطلق، العدد ٤١، رجب ١٤٠٨ هـ ـ آذار ١٩٨٨م، ص ١١٩.

(2) Ralph Bultjens, The decline of Democracy, Essays on an Endangered Political Species., (N.Y. Orbis Books 1978) p. 25.

في رأيه، فالشواذ أحرار في الدعوة إلىٰ ما يدعون إليه، وكذلك الشيوعيون والملحدون، والعلمانيون، وهكذا.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الدولة الإسلامية دولة قائمة علىٰ التعددية السياسية والفكرية؛ بمعنىٰ: هل نظام الدولة قائم علىٰ الحيادية الفكرية والعملية تجاه التيارات السياسية المختلفة؟

الإجابة بالنفي قطعاً؛ فالدولة الإسلامية دولة عقيدة، تحمل مفهومات شرعية عن الحياة وتطبقها في الواقع؛ فكيف يجوز لها أن تسمح بإقامة ما يخالف ما تدعو إليه؟ أما فيما يتعلق بوجود جماعات في الدولة الإسلامية تدعو إلىٰ الزندقة أو الفكر الباطني، أو الشيوعي فهذا لا يعني إقرار شرعية وجودها أو الإذن لها بالدعوة إلىٰ ما تدعو إليه.

وهناك فرق بين أن توجد في الدولة جماعة لا تحمل الإسلام عقيدة وشريعة؛ وبين الإقرار بوجودها وإعطائها شرعية من قِبَل الدولة؛ إما بالوقوف منها موقف المحايد، أو بالسماح لها بالدعوة إلىٰ المنكرات الفكرية التي تحملها؛ وذلك لأن هذه الحيادية المزعومة لا تتفق أصلاً مع الدولة الشرعية القائمة علىٰ كتاب الله وسنة رسوله المصطفىٰ ﷺ.

الموقف من التعددية الحزبية:

أولاً: ترتبط النظرة إلىٰ التعددية الحزبية بالنظرة إلىٰ التعددية السياسية؛ فالمنادون بالتعددية الحزبية يقرون أصلاً التعددية السياسية، ويجعلونها قاعدة العمل السياسي في الدولة؛ ومن ثم فلا حرج لدىٰ هؤلاء من وجود حزب سياسي علماني لا ديني أو حزب سياسي شيوعي من منطلق حرية تكوين الأحزاب في الدولة.

ومن هذا المنطلق، تقوم داخل الدولة تكتلات سياسية مختلفة تتنافس فيما

بينها للوصول إلىٰ السلطة، والتكتل أو الحزب الذي يحصل علىٰ الأغلبية يصبح حاكماً في الدولة بغضِّ النظر عما يحمله من أفكار ويدعو إليه من معتقدات.

هذه النظرة الديمقراطية لا تصلح في مجتمع إسلامي قائم علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالعلمانية من أحكام الكفر سواء ما أطلقوا عليها المتصالحة مع الدين أو غير المتصالحة. والشيوعية تؤمن بأن الكون والإنسان والحياة مادة فلا بعث ولا نشور ولا جنة ولا نار فالإيمان بها كفر بالله، والسماح للحزب الشيوعي بالدعوة إلىٰ ما يدعو إليه كفر بالله. وإقرار الأفراد من مفكرين سياسيين، أو حزبيين إسلاميين بجواز قيام أحزاب مخالفة للشريعة الإسلامية لا يجعل وجود مثل تلك الأحزاب أمراً جائزاً في الدولة الإسلامية؛ لأن الأمر الذي يعول عليه في الحكم علىٰ ما يخالف الشرع أو يوافقه إنما هو أحكام الشرع المعالجة للواقع وليس أقوال الرجال.

ثانياً: إن القول بأن الفقه الإسلامي لم يعالج ظاهرة التعددية الحزبية، وأن هذه الظاهرة تحتاج إلىٰ اجتهاد جديد، أمر يقتضي من محمد عمارة أن يبسط الأدلة الشرعية التي بنىٰ عليها حكمه في إجازة التعددية الحزبية في الدولة الإسلامية؛ لأن الاجتهاد هو بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية المعالجة للواقع من أدلتها التفصيلية. والاجتهاد ـ فضلاً عن حاجته إلىٰ عالم شرعي ـ فإنه يحتاج إلىٰ أدلة شرعية يستند إليها، فالمنع والإلزام أمور ترتبط بالشرع ولا ترتبط بالعقل؛ لأن الشرع هو الحكم علىٰ الأشياء والأفعال في الشريعة وليس العقل.

كما أن «الاجتهاد» في إجازةِ ما لم يجزه الشرع الإسلامي ليس اجتهاداً؛ بل هو دعوة صريحة لتبنِّي أحكام مخالفة للشريعة الإسلامية، وما الاجتهاد الذي يدعو إليه محمد عمارة إلا لون من ألوان الدعوة إلىٰ مخالفة أحكام الإسلام بإجازة قيام أحزاب مخالفة للشريعة الإسلامية.

الموقف من المشاركة في البرلمانات والانتخابات التشريعية:

أولاً: تنبع الدعوة للمشاركة في الانتخابات التشريعية والاشتراك في البرلمانات من الرغبة في تغيير الواقع، والعمل على استئناف الحياة الإسلامية. فالمشاركة ـ كما يرى بعضهم ـ وسيلة يستطيع الإسلاميون من خلالها وبالتدريج بناء مجتمع إسلامي؛ وذلك من خلال استغلال القنوات الرسمية في الدولة. وقد أقرت أغلب الحركات الإسلامية المعاصرة مبدأ المشاركة السياسية في الأنظمة القائمة، وقدمت مرشحيها لتولي مناصب برلمانية، وتحالفت مع أحزاب يمينية وأخرى يسارية لتحقيق أغلبية أو للالتفاف على قرار منع الأحزاب الإسلامية من الوجود في الساحة السياسية.

لكن المشاركة السياسية بهذا المفهوم لم تؤد إلى إعادة استئناف الحياة الإسلامية، وإن كانت المشاركة قد حققت بعض المكاسب الجزئية للدعوة، ـ في ظل غياب الإسلام كنظام للحياة عن الواقع ـ فإن العمل لا بد أن ينصب على إعادته نظاماً للحياة ومنهجاً تسير عليه الأمة، وهذا لم يتحقق في الواقع رغم كثرة المشاركات الإسلامية في البرلمانات، ولعل ذلك يعود ـ كما قال أحمد البشير ـ إلى «أن الأنظمة التي تسود معظم عالمنا الإسلامي، وكذلك القائمين على السلطة فيها هم من العسكريين أو المدنيين العلمانيين الذين تشربوا لبان الغرب الفكري وخاصة في مجال الحكم والسياسة؛ ولذا فالصراع السياسي بين هؤلاء وبين الحركة الإسلامية في حقيقته صراع بين فكرتين ومبدأين مختلفين، وتنازل هؤلاء عن مواقعهم التي منها يسيطرون على مقدرات هذه الأمة يعني إفساح الطريق لسيادة المنهج الإسلامي الذي يعادونه؛ فكيف يتوقع بعد ذلك أن يطبق هؤلاء أصول اللعبة السياسية بصدق وأمانة مع من يخالفونهم في المنهج والتوجه وهم الإسلاميون؟! إن ترك اللعبة تأخذ مجراها يعني وصول الإسلاميين للحكم عن

طريق الأغلبية الشعبية كما أثبتت التجربة ودون ذلك خرط القتاد»[١].

يتضح مما سبق، أن الصراع بين الإسلاميين وغيرهم هو صراع فكري مبدئي، وأن دخول الإسلاميين للبرلمانات لن يؤدي إلىٰ انتصار المبدأ الإسلامي وإعادة استئناف الحياة الإسلامية من جديد؛ وذلك لأن الدولة وإن أفسحت المجال - علىٰ مضض - لحملة الإسلام بالاشتراك في الانتخابات؛ فإنها لن تتركهم يصلوا إلىٰ السلطة بحال من الأحوال، ومع مرور الوقت يصبح همُّ الإسلاميين المشاركين في المجالس درء بعض المفاسد وإصلاح جزئيات هنا وهناك. ويظل الإسلام - رغم اشتراكهم في المجالس - غير مطبق في واقع الحياة. بل وربما استخدم دخولهم للمجالس لإضفاء شرعية علىٰ عمل الدولة؛ ومن ثم الاستمرار في تعطيل شرع الله المنزل.

والسؤال الذي نطرحه هنا: هل أدىٰ اشتراك الإسلاميين في المجالس التشريعية في بلادهم إلىٰ قيام دولة الإسلام أو علىٰ الأقل إلىٰ أسلمة القوانين المعمول بها في الدولة؟ تبين تجارب الإسلاميين المختلفة أن اشتراكهم في السلطة أو دخولهم البرلمانات لم يؤد إلىٰ إقامة دولة الإسلام المنشودة، ولا إلىٰ أسلمة قوانين الدول التي يعملون فيها.

فقد تولىٰ زعيم حزب الرفاه نجم الدين أربكان رئاسة الوزراء في تركيا عام ١٩٩٥م بعد أن تحالف مع الحزب العلماني حزب الطريق القويم بزعامة تانسو تشيللر. أما حزب ماشومي فقد قدم أعضاء في الحكومة والبرلمان، واستلم رئاسة الوزراء في أندونيسيا برئاسة الدكتور محمد ناصر، وفي باكستان استطاعت الجماعة الإسلامية عام ١٩٥٦م أن تضغط علىٰ السلطة التشريعية

(١) البشير أحمد، الطريق إلىٰ الحكم الإسلامي طريق إلىٰ الدولة الإسلامية، بحث في مناهج التغيير، (عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م) ص ٧٦، ٧٧.

وتجعلها توافق على إجراء تعديلات في القوانين تمهيداً لأسلمة المجتمع، وفي الأردن شارك الإخوان المسلمون في الوزارة، وفي الكويت شارك نواب جمعية الإصلاح التي تمثل تيار الإخوان المسلمون في الحكومة، وكذلك الحال في اليمن وغيرها من الدول. ولكن هل أدى هذا إلى حدوث تغييرات جذرية في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدول المعنية؟ الإجابة بالنفي؛ فقد تدخل العسكر في تركيا لتأكيد علمانية الدولة وإخراج أربكان من السلطة، كما تدخلوا من قبل في الجزائر للحيلولة دون وصول الإسلاميين للسلطة. وقام الجنرال سوكارنو في أندونيسيا بحل حزب ماشومي، ثم حل البرلمان. وفي باكستان وقع انقلاب عسكري وألغي الدستور ووضع دستور جديد عام ١٩٦٢م لا يشتمل على أيٍ من المواد الإسلامية التي سبق أن تم تبنيها في عام ١٩٥٦م[١].

لكن هل أدى استلام أصحاب التوجهات الإسلامية لمناصب وزارية، أو دخولهم البرلمانات إلى تصحيح الانحرافات القائمة، وتغيير الأوضاع نحو إقامة دولة إسلامية تحكم بما أنزل الله، وتحتكم في تشريعاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية إلى الشرع؟ لقد أشار الشيخ صلاح أبو إسماعيل إلى تجربته المتعلقة بدخوله مجلس الشعب المصري، اعتقاداً منه أن تطبيق الشريعة الإسلامية - كخطوة نحو تطبيق نظام الإسلام الشامل في واقع الحياة - مهمة لا تتحقق إلا عن طريق السلطة التشريعية ممثلة في مجلس الشعب، وإيماناً منه بأن النواب لا يمكن أن يقروا ما يخالف شرع الله، أو يرفضوا إقامة أحكام الإسلام في واقع الحياة، ولكن تبين له من خلال عمله بأن كلام الله المقدس لا يصير تشريعاً إلا إذا وافق عباد الله على تطبيق كلام الله: «أما إذا اختلف قرار عباد الله في مجلس الشعب عن حكم الله في القرآن؛ فإن قرار عباد الله يصير قانوناً

(١) المرجع السابق، ص ٧٩، ٨٠.

معمولاً به في السلطة القضائية . . . ولو عارضَ القرآن والسنة!! والدليل على ذلك أن الله حرم الخمر مثلاً وأباحها مجلس الشعب، وأن الله حرم الربا وأباحه مجلس الشعب . . »(١) .

ثم تحدث الشيخ - يرحمه الله - بمرارة عن تجربته البرلمانية في شهادته التي قدمها للمحكمة، والتي بين فيها أن الطريق لإقامة أحكام الإسلام عن طريق المجلس مسدود ومحاط بعقبات جسام، وأن مصير مشروعات القوانين التي اقترحها كان الإهمال والنسيان. والإسلاميون في دول شتى يعانون اليوم من أن مطالبهم بتطبيق الشريعة الإسلامية - كحد أدنى في بعض المسائل كحظر المحرمات الظاهرة أو إقامة الحدود - لا تجد آذاناً صاغية من قبل السلطة التنفيذية، هذا إن أفلحوا في إخراجها من مجلس الأمة أو البرلمان؛ فما ظنك بالدعوة إلى تطبيق الإسلام تطبيقاً شمولياً في واقع الحياة؟!

ثانياً: إن اشتراك الإسلاميين في البرلمانات فيه إقرار بشرعية النظام القائم، وشرعية الإجراءات الديمقراطية المتبعة في النظام المعمول به في الدولة، فالإسلاميون المشاركون في المجالس النيابية يمرون بعدة مراحل وهي:

الأولى: الموافقة على شرعية السلطة القائمة، والموافقة على دستور الدولة ونظامها؛ علماً بأنهم ما دخلوا المجلس إلا لتحكيم الإسلام الغائب عن الساحة السياسية.

الثانية: الموافقة على التدرج في المطالبة بتحكيم شرع الله؛ مما يعني الموافقة على تحكيم غير شرع الله في المرحلة الأولى؛ تمهيداً لطرح مشاريع تشريعات إسلامية يمكن من خلالها تغيير واقع الاحتكام إلى غير شرع الله إذا تمت الموافقة

(١) صلاح أبو إسماعيل، الشهادة: شهادة الشيخ صلاح أبو إسماعيل في قضية تنظيم الجهاد، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤م)، ص ١٣.

عليها من قبل أغلبية أعضاء المجلس.

الثالثة: الموافقة على تقديم الشريعة الإسلامية للتصويت عليها من قبل أعضاء المجلس النيابي؛ فإذا حصلت على الأغلبية يتم رفعها إلى رئيس الدولة للنظر فيها، وله الحق في قبولها أو رفضها، فتعاد إلى المجلس لمناقشتها ثانية، أو تجميدها[١].

والملاحظ هنا أن الإقرار بشرعية السلطة من خلال العمل في المجالس النيابية يضعف حجج الإسلاميين، ويجعلهم يقرون أصلاً بالإجراءات المتبعة في البرلمان من تصويت وأغلبية وغيرها، وهنا تبرز مشكلة تكمن في أن الإسلاميين سيجدون أنفسهم في حاجة إلى حشد أكبر قدر ممكن من الأصوات لدعم مشاريع القوانين التي يقترحونها للتصويت عليها تمهيداً لرفعها لرئيس الدولة، تماماً كما تفعل التكتلات الأخرى عند رغبتها في تمرير ما تقترحه من مشاريع قوانين.

وإذا كانت القرارات تصدر في المجالس النيابية بالأغلبية فذلك يعني أن ما توافق عليه الأغلبية يصبح بعد موافقة رئيس الدولة عليه قانوناً ملزماً في الدولة. فلو اقترح العلمانيون واليساريون قانوناً يحل التعامل بالربا أو يجيز الخمر من باب تشجيع السياحة الوطنية، وحصل مشروع القانون على موافقة الأغلبية؛ فإن القانون المخالف لشرع الله سيصبح قانوناً ملزماً في الدولة. ولو اقترح الإسلاميون قانوناً إسلامياً، ولكنه فشل في الحصول على الأغلبية فإنه سيجمد أو يسقط لعدم حصوله على الأغلبية المطلوبة. والملاحظ هنا أن المجالس النيابية لها حق التشريع مطلقاً رغم أن أعضاءها ليسوا من علماء الشريعة المعتبرين القادرين على الاجتهاد، وإنما هم خليط من الناس لا تتوافر فيهم صفة الاجتهاد،

(١) عبد الغني بن محمد بن إبراهيم بن عبد الكريم الرحال، الإسلاميون وسراب الديمقراطية: دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، الجزء الأول، (الرياض: المؤتمن للنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ)، ص ٧٩، ٨٠.

وأعضاء المجلس هم الذين يقررون - بتشريعهم للقوانين - الحق من الباطل بالأغلبية، فالقرار الذي يحصل على الأغلبية يصير حقاً، والقرار الذي لا يحصل على الأغلبية يعد باطلاً من الناحية القانونية الديمقراطية رغم أنه قد يكون قراراً موافقاً للشرع الإسلامي.

يتضح مما سبق أن المشاركة السياسية بالصيغة الديمقراطية تعني:

أولاً: حق كل فئات المجتمع الذين تنطبق عليهم شروط التصويت والمشاركة في التنافس من أجل الوصول إلى السلطة.

ثانياً: إقرار حرية الرأي للجميع حيث يحق لكل جماعة أن تدعو إلى ما تؤمن به سواءً عن طريق التكتل الحزبي أو عن طريق البرلمان. وإقرار الإسلاميين المشاركين في المجالس النيابية بهذه الصيغة للمشاركة السياسية يجعلهم تياراً سياسياً يقف منافساً لتيارات سياسية أخرى «مشروعة» في الدولة كالعلمانيين والشيوعيين وغيرهم، هذا بالإضافة إلى أن قدرة الإسلاميين على التأثير على الواقع ترتبط بحصولهم على الأغلبية عند التصويت على مشاريع القوانين، وهذا يؤدي ليس فقط إلى مساواة القوانين الشرعية بغيرها بل إلى تعطيل الشرع الإسلامي إذا لم يحصل على الأغلبية اللازمة لتمريره كمشروع قانون.

وبناءً عليه؛ فإن مشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية لا تحقق المصلحة الشرعية المتمثلة في إقامة أحكام الإسلام، وتعمل على إعطاء شرعية لأنظمة لا تحكم بما أنزل الله، وتعطي للمجالس النيابية حق التشريع، وهو أمر مخالف للشرع لعدم توافر الشروط الشرعية فيمن ينتخب عضواً في تلك المجالس، هذا فضلاً عن كون الدولة الإسلامية لا توجد فيها مجالس نيابية تشريعية؛ لأن الأمة ليست هي المشرع للأحكام والأنظمة كما هو الحال في الديمقراطية الغربية.

بقي أن نشير إلىٰ الأمر المتعلق بربط مشاركة الإسلاميين في العمل السياسي البرلماني وغيره بدرء مفسدة تتمثل في أن استيلاء العلمانيين والشيوعيين علىٰ مقاليد الحكم ومقاعد المجالس النيابية يمكنهم من السيطرة علىٰ الواقع السياسي في الدولة، والتأثير علىٰ الحياة السياسية بالمشاركة في إصدار التشريعات التي تخدم أغراضهم وتحقق أهدافهم. ومن ثم؛ فالمشاركة تحد من هذه السيطرة كما يشير بعضهم.

ونرد على هذا الأمر بما يلي:

أولاً: يعتقد الإسلاميون أنهم يستطيعون من خلال المشاركة السياسية العمل علىٰ إعادة استئناف الحياة الإسلامية الغائبة عن الساحة في بلاد المسلمين. ونؤكد هنا أن المشاركة لن تؤدي إلىٰ تحقيق ذلك الهدف. أما درء مفسدة الشيوعيين والعلمانيين فتنطلق من تصور مغلوط للواقع، فالواقع السياسي المعاصر لا يتمثل في دولة إسلامية فيها بعض الانحرافات؛ بحيث يؤدي وجود الإسلاميين في مجالسها أو وزاراتها إلىٰ درء بعض المفاسد أو جلب بعض المصالح أو غير ذلك، وإنما يتمثل في غياب النظام الإسلامي عن الواقع. وسعي الإسلاميين المشاركين في السلطة إلىٰ منع برنامج إلحادي أو التصدي لمنكر أو مفسدة أو فسق لا يؤدي إلىٰ إعادة استئناف الحياة الإسلامية، وإنما يعمل بقصد أو بغير قصد علىٰ ترسيخ مشروعية الواقع ثم العمل علىٰ إصلاحه إصلاحاً جزئياً ترقيعياً. ومن ثم؛ فالمشاركة تلعب دوراً في إضفاء الشرعية علىٰ الحكم بغير ما أنزل الله وليس العمل علىٰ إزالته.

ثانياً: إن قبول الإسلاميين بالتعددية السياسية يعني بالضرورة إقرارهم بحق العلمانيين والشيوعيين والليبراليين في الوجود علىٰ الساحة السياسية، وفي حقهم في التنافس للوصول إلىٰ مقاعد البرلمان. هذا الإقرار يناقض دعوتهم بدرء

مفاسد الشيوعيين والعلمانيين وغيرهم؛ لأن الإسلاميين بقبولهم للتعددية السياسية وافقوا سلفاً على وجود مثل تلك الجماعات، وعلى شرعية عملها في الساحة السياسية.

ثالثاً: يؤدي حصر العمل السياسي في المشاركة في البرلمانات إلى عزل العمل الإسلامي عن التأثير السياسي الجماهيري؛ لأن العمل من خلال المشاركة السياسية يحوِّل الجماعة إلى أداة عمل رسمية، ويفقدها القدرة على التأثير الفعال في الجماهير، ويحولها من أداة فاعلة قادرة على طَرْق القضايا السياسية الجوهرية من منظور شرعي، والعمل على تثقيف الجماهير ورفع وعيها السياسي - إلى تيار من ضمن تيارات تتنافس للوصول إلى مقاعد البرلمان، وتناضل لا من أجل استئناف الحياة الإسلامية بل من أجل الحصول على قبول السلطة الحاكمة بها عضواً في مجتمع تعددي ديمقراطي.

إضافة إلى كون هذه المشاركة تفقد الحركة الإسلامية مصداقيتها المبدئية أمام الجماهير التي سوف تنظر إليها على أنها تتاجر بشعارات، وتسعى للوصول إلى الحكم بطريقة ميكافيللية تؤدي بها إلى التنازل عن المبادئ التي كانت تدعو إليها.